Nancy Fraser

¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era «postsocialista»

La «lucha por el reconocimiento» se está convirtiendo rápidamente en la forma paradigmática del conflicto político a finales del siglo XX. Las reivindicaciones del «reconocimiento de la diferencia» estimulan las luchas de grupos que se movilizan bajo la bandera de la nacionalidad, la etnicidad, la «raza», el género y la sexualidad. En estos conflictos «postsocialistas», la identidad de grupo reemplaza al interés de clase como motivo principal de movilización política. La dominación cultural reemplaza a la explotación en tanto injusticia fundamental. Y el reconocimiento cultural reemplaza a la redistribución socioeconómica como remedio contra la injusticia y objetivo de la lucha política*.

---

* Este artículo es una versión ligeramente revisada de una conferencia pronunciada en la Universidad de Michigan en marzo de 1995 durante el simposio sobre «Liberalismo Político», organizado por el Departamento de Filosofía. Una versión más extensa aparecerá en mi próximo libro, *Justice Interruptus: Rethinking Key Concepts of a «Postsocialist» Age* [*Justice Interruptus,* Londres, 1997]. Agradezco por su generoso apoyo a la investigación a la Bohen Foundation, al Institut für die Wissenschaften vom Menschen de Viena, al Humanities Research Institute de la Universidad de California en Irvine, al Center for Urban Affairs and Policy Research de la Universidad de Northwestern y al decano de la Graduate Faculty del New School for Social Research. Agradezco por sus útiles comentarios a Robin Blackburn, Judith Butler, Angela Harris, Randall Kennedy, Ted Koditschek, Jane Mans-

Evidentemente, ahí no acaba la historia. Las luchas por el reconocimiento tienen lugar en un mundo de desigualdades materiales exacerbadas: en cuanto a la renta y la propiedad, en el acceso al trabajo asalariado, la educación, la asistencia sanitaria y el tiempo de ocio, aunque también, de manera más evidente, en el consumo de calorías y la exposición a la toxicidad medioambiental y, como consecuencia, en las expectativas de vida y las tasas de enfermedad y mortalidad. La desigualdad material va en aumento en la mayoría de los países del mundo, en los Estados Unidos y en Haití, en Suecia y en la India, en Rusia y en Brasil. También está aumentando globalmente, y de forma más acentuada de acuerdo con la línea que divide el norte del sur. Si esto es así, ¿cómo deberíamos analizar el eclipse del imaginario socialista centrado en términos tales como «interés», «explotación» y «redistribución»? ¿cómo deberíamos interpretar el desarrollo de un nuevo imaginario político centrado en ideas tales como «identidad», «diferencia», «dominación cultural» y «reconocimiento»? ¿Representa este giro un desliz hacia la «falsa conciencia»? ¿O, más bien, viene a poner remedio a la ceguera política del paradigma materialista merecidamente desacreditado por el colapso del comunismo soviético?

Desde mi punto de vista, ninguna de estas dos posiciones es acertada. Ambas resultan excesivamente totalizadoras y carentes de matices. En lugar simplemente de adopar o rechazar de modo incondicional la totalidad de la política de la identidad, deberíamos enfrentarnos a una nueva tarea intelectual y práctica: la de desarrollar una teoría *crítica* del reconocimiento, que identifique y propugne únicamente aquellas versiones de la política cultural de la diferencia que puedan combinarse de manera coherente con una política social de la igualdad.

Para formular este proyecto doy por sentado que la justicia hoy en día precisa de *dos dimensiones:* redistribución *y* reconocimiento. Y lo que propongo es examinar la relación entre ambas. En parte, esto significa resolver la cuestión de cómo conceptualizar el reconocimiento cultural y la igualdad social de forma que éstas se conjuguen, en lugar de enfrentarse entre sí. (¡Puesto que son muchas las concepciones que se enfrentan entre sí a ambos lados!) También significa teorizar las formas en las que la desigualdad económica y la falta de respeto cultural se encuentran en estos momentos entrelazadas respaldándose mutuamente. Posteriormente, significa clarificar, además, los dilemas políticos que emergen cuando tratamos de luchar en contra de ambas injusticias simultáneamente.

Mi objetivo más general consiste en vincular dos problemáticas políticas que en la actualidad se hallan disociadas la una de la otra. Únicamente articulando el reconocimiento y la redistribución podremos construir un marco crítico teórico que se adecúe a las demandas de nuestra era. Sin embargo, esto excede ampliamente lo que abordaré

---

bridge, Mika Manty, Linda Nicholson, Eli Zaretsky y a los miembros del grupo de trabajo «Feminismo y los Discursos del Poder» del Humanities Research Institute de la Universidad de California, Irvine.

aquí. En lo que sigue, me dedicaré únicamente a un aspecto del problema. ¿Bajo qué circunstancias puede la política del reconocimiento contribuir a la política de la redistribución? ¿Cuál de las muchas variantes de la política de la identidad entra mejor en sinergia con las luchas por la igualdad social? ¿Y cuáles tienden a interferir con estas últimas?

Para abordar estas cuestiones, me detendré en los ejes de injusticia que son simultáneamente culturales y socieconómicos, de manera paradigmática en el género y la «raza». (Por el contrario, no diré mucho sobre la etnicidad y la nacionalidad[1].) Y señalaré una advertencia crucial preliminar: cuando propongo evaluar las exigencias de reconocimiento desde la perspectiva de la igualdad social, estoy dando por sentado que las variantes de la política del reconocimiento que no respetan los derechos humanos resultan inaceptables aun en el caso de que promuevan la igualdad social[2].

Finalmente, unas palabras acerca del método: en lo que sigue, propondré un conjunto de distinciones analíticas, por ejemplo, injusticias culturales frente a injusticias económicas, reconocimiento frente a redistribución. Evidentemente, en el mundo real la cultura y la economía política siempre están imbricadas la una con la otra; y prácticamente todas las luchas en contra de la injusticia, si se entienden adecuadamente, conllevan reivindicaciones tanto de redistribución como de reconocimiento. A pesar de todo, por motivos heurísticos, las distinciones analíticas son indispensables. Únicamente mediante la abstracción de las complejidades del mundo real podemos desarrollar un esquema conceptual que dé cuenta de él. Por tanto, al distinguir redistribución y reconocimiento analíticamente, y al exponer sus lógicas diferentes, aspiro a clarificar y a comenzar a resolver algunos de los dilemas políticos centrales de nuestra era.

Mi argumentación se desarrolla en cuatro partes. En la primera sección, conceptualizo la redistribución y el reconocimiento como dos paradigmas analíticos diferentes de justicia y formulo «el dilema re-

---

[1] Esta omisión viene dada por razones de espacio. Creo que el marco elaborado a continuación puede contribuir de manera fructífera tanto al análisis de la etnicidad como de la nacionalidad. En tanto en cuanto los grupos que se movilizan en torno a estas cuestiones, no se definen a sí mismos por compartir una situación de desigualdad económica y no incorporan demandas de redistribución, pueden ser entendidos primeramente como luchas por el reconocimiento. No obstante, las luchas nacionales son peculiares en el sentido de que la forma de reconocimiento a la que aspiran es la autonomía política, ya sea en la forma de un Estado soberano propio (por ejemplo, el palestino) o en la forma de una soberanía provincial más limitada dentro de un Estado multicultural (por ejemplo, la mayoría de los quebecoises). Por el contrario, las luchas por el reconocimiento étnico a menudo aspiran a derechos sobre la expresión cultural dentro de Estados-nación poliétnicos. Estas distinciones son analizadas en profundidad en Will Kymlicka, «Three Forms of Group Differentiated Citizenship in Canada» (ponencia presentada en la conferencia «Democracy and Difference», Universidad de Yale, 1993).

[2] Mi preocupación fundamental en este ensayo es la relación entre el reconocimiento de la diferencia cultural y la igualdad social. Por consiguiente, no me voy a referir a la relación entre el reconocimiento de la diferencia cultural y el liberalismo. No obstante, asumo que no puede aceptarse ninguna política de la identidad que no respete los derechos humanos fundamentales del tipo de los que habitualmente defienden los liberales de izquierdas.

distribución-reconocimiento». En la segunda sección, distingo tres modos ideales de comunidad social con el fin de identificar aquellas que son vulnerables al dilema. En la tercera sección, establezco una distinción entre las soluciones «afirmativas» y «transformadoras» de la injusticia y examino sus respectivas lógicas de comunidad. Para terminar, empleo estas distinciones en la cuarta sección para proponer una estrategia política que integre las exigencias de reconocimiento con las exigencias de redistribución con una mínima interferencia mutua.

I. El dilema redistribución-reconocimiento

Permitidme que empiece advirtiendo algunas complejidades de la vida política «postsocialista» contemporánea. Con el descentramiento de la clase, diferentes movimientos sociales se han movilizado en torno a ejes transversales de diferencias. Enfrentándose a un conjunto de injusticias, sus reivindicaciones se solapan en tiempos de conflicto. Las exigencias de transformación cultural se entremezclan con las exigencias de una transformación económica, ambas se dan en el seno de los movimientos y a caballo entre unos y otros. No obstante, cada vez más, las reivindicaciones basadas en la identidad tienden a predominar, a medida que las perspectivas de redistribución parecen ir en retroceso. El resultado es un campo político complejo con escasa coherencia programática.

Para ayudar a clarificar esta situación y las perspectivas políticas a las que da lugar, propongo distinguir dos formas analíticamente diferentes y esbozadas de manera general de entender la injusticia. La primera es la injusticia socieconómica, que está arrraigada en la estructura económico-política de la sociedad. Ejemplos de la misma incluyen la explotación (que el fruto del propio trabajo sea apropiado para el beneficio de otra persona); la desigualdad económica (permanecer confinado a trabajos indeseables o mal pagados o ver negado, sin más, el acceso al trabajo asalariado); y la privación (negación de un nivel de vida material adecuado).

Los teóricos de la igualdad han aspirado durante mucho tiempo a conceptualizar la naturaleza de estas injusticias socioeconómicas. Entre sus exposiciones figura la teoría de Marx acerca de la explotación capitalista, las consideraciones de John Rawls sobre la justicia en tanto imparcialidad en la distribución de «bienes de primera necesidad», la perspectiva de Amartya Sen de cómo la justicia implica asegurar que la gente tenga las mismas «capacidades para funcionar», y la aproximación de Ronald Dworkin sobre la necesidad de la «igualdad de recursos»[3]. Sin embargo, el objetivo

---

[3] Karl Marx, *Capital,* volumen 1; Jonh Rawls, *A Theory of Justice,* Cambridge, Mass., 1971 y sus trabajos posteriores; Amartya Sen, *Commodities and Capabilities,* North-Holland, 1985; y Ronald Dworkin, «What is Equality? 2.ª parte; Equality and Resources», *Philosophy and Public Affairs,* vol. 10, núm. 4 (otoño 1981). Aunque aquí he agrupado a todos estos autores como teóricos de la justicia económica distributiva, bien es cierto que en la mayor parte de ellos también podemos encontrar algunos elementos para abordar temáticas de justicia cultural. Rawls, por ejemplo, habla de «los fundamentos del propio respeto social»

de la presente propuesta no precisa que adoptemos específicamente una de estas aproximaciones teóricas. Únicamente tenemos que suscribir una comprensión general y *a groso modo* de la injusticia socieconómica conformada de acuerdo con su compromiso con el igualitarismo.

El segundo tipo de injusticia es cultural o simbólica. Está arraigada en los modelos sociales de representación, interpretación y comunicación. Ejemplos de la misma incluyen la dominación cultural (estar sujeto/a a modelos de interpretación y comunicación que están asociados con una cultura ajena y son extraños y/o hostiles a la propia); la falta de reconocimiento (estar expuesto/a a la invisibilidad en virtud las prácticas de representación, comunicación e interpretación legitimadas por la propia cultura); y la falta de respeto (ser difamado/a o despreciado/a de manera rutinaria por medio de estereotipos en las representaciones culturales públicas y/o en las interacciones cotidianas).

Algunos teóricos políticos recientemente han tratado de conceptualizar la naturaleza de estas injusticias culturales o simbólicas. Charles Taylor, por ejemplo, se ha apoyado en las ideas hegelianas para argumentar que:

> La falta de reconocimiento o el reconocimiento inadecuado... pueden constituir formas de opresión, confinando a alguien en una manera de ser falsa, distorsionada o disminuida. Más allá de la simple falta de respeto, esto puede infligir un grave daño, encasillando a la gente en un sentimiento abrumador de autodesprecio. Prestar reconocimiento no es un mero acto de cortesía, sino una necesidad humana vital[4].

De un modo similar, Alex Honneth ha señalado que:

> debemos nuestra integridad... a la aprobación y el reconocimiento que recibimos de otras personas. [Conceptos negativos tales como «insulto» o «degradación»] están relacionados con expresiones de falta de respeto, con la denegación de reconocimiento. [Estos conceptos] se emplean para caracterizar una forma de comportamiento que no representa una injusticia solamente porque constriña la libertad de acción de los sujetos o les inflija un daño. Por el contrario, dicho comportamiento resulta dañino debido a que perjudica a estas personas en su comprensión adecuada de sí mismas, una comprensión adquirida por medios intersubjetivos[5].

---

como un bien primario que debe ser distribuido con justicia, mientras que Sen habla del «sentido de sí» como un aspecto relevante para la capacidad de funcionar. (Agradezco a Mika Manty por su aportación a este respecto.) A pesar de todo, y tal y como ha sugerido Iris Marion Young, la clave fundamental del pensamiento de estos autores se dirige a la justicia económica distributiva. (Véase Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference,* Princeton, 1990.)

[4] Charles Taylor, *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»,* Princeton, 1992, p. 25.

[5] Axel Honneth, «Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition», Political Theory, vol. 20, núm. 2 (mayo 1992), pp. 188-189. Véase también su libro *Kampf um Anerkennung,* Frankfurt, 1992; la traducción de este texto al inglés aparecerá próximamente en The MIT Press bajo el título *Struggle for Recognition.* No es ninguna casualidad que los dos teóricos del reconocimiento contemporáneos más importantes, Honneth y Taylor, sean hegelianos.

Concepciones similares dan forma al trabajo de muchos otros teóricos críticos que no emplean el término «reconocimiento»[6]. Aunque, de nuevo, tampoco en este caso es necesario restringirse a un planteamiento teórico concreto. Únicamente necesitamos suscribir una comprensión general y aproximada de la injusticia cultural, para señalar su especificidad con respecto a la injusticia socieconómica.

A pesar de las diferencias entre ambas, tanto la injusticia socieconómica como la cultural, se han generalizado en las sociedades contemporáneas. Ambas están arraigadas en procesos y prácticas que perjudican a algunos grupos de personas frente a otros. Por consiguiente, ambas han de ser solucionadas[7].

Evidentemente, esta distinción entre injusticia económica e injusticia cultural es analítica. En la práctica, las dos se entrecruzan. Incluso las instituciones económicas más materialistas cuentan con una dimensión cultural constitutiva e irreductible; están plagadas por significados y normas. Y a la inversa, incluso las prácticas culturales más discursivas cuentan con una dimensión económico-política constitutiva e irreductible; se sostienen gracias a pilares materiales. Por consiguiente, lejos de ocupar dos esferas separadas herméticamente, la injusticia económica y la injusticia cultural se encuentran habitualmente imbricadas hasta el punto de reforzarse dialécticamente la una a la otra. Las normas culturales que tienen un sesgo de injusticia en contra de alguien están institucionalizadas en el Estado y en la economía; simultáneamente, las desventajas económicas impiden la participación igualitaria en la creación de la cultura, en las esferas públicas y en la vida cotidiana. Con frecuencia, esto acaba en un círculo vicioso de subordinación cultural y económica[8].

---

[6] Véase, por ejemplo, Patricia J. Williams, *The Alchemy of Race and Rights,* Cambridge Mass., 1991; y Young, *Justice and the Politics of Difference.*

[7] En respuesta a una versión anterior de este texto, Mika Manty me preguntaba acerca de si un esquema centrado en clasificar las cuestiones de justicia como culturales o económico-políticas podría reconciliar, y de qué modo, «cuestiones políticas fundamentales» tales como la ciudadanía y la participación política («Comments on Fraser», manuscrito inédito presentado en el simposio sobre «Liberalismo Político» en Michigan. Me inclino por seguir a Jünger Habermas a la hora de analizar estas cuestiones bajo una doble perspectiva. Desde un punto de vista, las instituciones políticas (en sociedades capitalistas reguladas por el Estado) son junto con la economía parte del «sistema» que produce las injusticias distributivas socieconómicas; en términos rawlesianos, son parte de «la estructura básica» de la sociedad. Sin embargo, desde otro punto de vista, estas instituciones son junto con «la totalidad de la vida» parte de la estructura cultural que da lugar a las injusticias de reconocimiento; por ejemplo, la serie de derechos de ciudadanía y de participación acarrean impactantes mensajes implícitos y explícitos acerca de la valía moral de personas diferentes. Las «cuestiones políticas fundamentales» pueden, por consiguiente, ser tratadas como cuestiones bien de justicia económica o de justicia cultural dependiendo del contexto y de la perspectiva que se adopte.

[8] Para lo referente a la imbricación de la cultura y la economía política, véase mi trabajo «What´s Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender», en Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory,* Oxford, 1989; «Rethinking the Public Sphere» en Fraser, *Justice Interruptus* [existe edición en castellano: *Iustitia Interrupta: reflexiones críticas desde la posición postsocialista,* Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, Santa Fe de Bogotá, 1997]; y Fraser, «Pragmatism, Feminism, and the Linguistic Turn», en Behabib, Butler, Cornell y Fraser, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange,* Nueva York, 1995. Véase además Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice,* Cambridge, 1977. Para una visión crítica de los significados culturales implícitos en la actual economía política del trabajo y del bienestar social en los Estados Unidos, véanse los últimos dos capítulos de *Unruly Practices* y los ensayos en la tercera parte de *Justice Interruptus.*

A pesar de estar mutuamente entrelazadas, continuaré distinguiendo analíticamente la injusticia económica de la cultural. Así mismo, distinguiré dos clases diferentes de soluciones respectivamente. La solución a la injusticia económica pasa por algún tipo de reestructuración político-económica. Ésta puede consistir en la redistribución de la renta, en la reorganización de la división del trabajo, en el sometimiento de las inversiones a la toma democrática de decisiones, o en la transformación de otras estructuras básicas de la economía. A pesar de que estas soluciones diversas difieren de manera sustancial unas de otras, en lo sucesivo me referiré a la totalidad del grupo que conforman mediante el término genérico de «redistribución»[9]. La solución a la injusticia cultural, en cambio, consiste en una clase de cambio cultural o simbólico. Esto implicaría una reevaluación dinámica de las identidades denigradas y de los productos culturales de los grupos difamados. También implicaría reconocer y valorar de manera positiva la diversidad cultural. Una perspectiva aún más radical precisaría de la transformación total de los modelos sociales de representación, interpretación y comunicación de modo que pudiera cambiar el sentido que *cada cual* tiene de sí mismo[10]. A pesar de que estas soluciones difieren de manera fundamental unas de otras, en lo sucesivo me referiré a la totalidad del grupo que conforman mediante el término genérico «reconocimiento».

Una vez más, esta distinción entre soluciones redistributivas y soluciones de reconocimiento es analítica. Las soluciones redistributivas generalmente presuponen una concepción subyacente del reconocimiento[11]. Por ejemplo, algunos defensores de la redistribución socioeconómica igualitaria sustentan sus reivindicaciones en la «igualdad de la valía moral de las personas»; por tanto, tratan la redistribución económica como una expresión de reconocimiento. A la inversa, las soluciones al reconocimiento a menudo presuponen una concepción subyacente de redistribución. Por ejemplo, algunos defensores del reconocimiento multicultural sustentan sus reivindicaciones en el imperativo de una distribución justa de los «bienes de primera necesidad» de una «estructura cultural intacta»; en este sentido, tratan el reconocimiento cultural como una especie de redistribución[12]. A pesar de tales entretejimientos conceptuales, dejaré de lado preguntas como la siguiente: ¿constituyen la redistribución y el reconocimiento dos conceptos *sui generis* diferentes, irreductibles, de justicia o, por el contrario, puede cualquiera de los dos ser reducido al otro?[13] Por

---

[9] De hecho, entre estas soluciones se produce una especie de tensión. Se trata de una cuestión que exploraré en una sección posterior de este artículo.

[10] Entre estas soluciones culturales diferentes se produce una especie de tensión. Una cosa es conceder reconocimiento a identidades existentes que están siendo infravaloradas, y otra transformar las estructuras simbólicas y, como consecuencia, alterar las identidades de la gente. Exploraré las tensiones entre las diferentes soluciones en una sección posterior de este artículo.

[11] Un buen ejemplo de este enfoque lo proporciona Ronald Dworkin, «Liberalism», en su libro *A matter of Principle,* Cambridge, Mass., 1985.

[12] Un buen ejemplo de este enfoque lo proporciona Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture,* Oxford, 1989. La argumentación de Kymlicka sugiere que la distinción entre justicia socioeconómica y justicia cultural no siempre ha de organizarse de acuerdo con la distinción entre justicia distributiva y justicia relacional o comunicativa.

[13] La obra *Kampf um Anerkennung* de Axel Honneth representa el intento más completo y sofisticado de esta reducción. Honneth sostiene que el reconocimiento representa el concepto fundamental de justicia y puede englobar a la distribución.

el contrario, asumiré que independientemente de cómo lo abordemos metateóricamente, será útil mantener una distinción operativa de primer orden entre, por un lado, las injusticias socioeconómicas y sus soluciones y, por otro, las injusticias culturales y las suyas[14].

Una vez establecidas estas distinciones, puedo pasar a continuación a formular las siguientes preguntas: ¿Cuál es la relación existente entre las exigencias de reconocimiento, que pretenden poner fin a la injusticia cultural, y las exigencias de redistribución, que pretenden acabar con la injusticia económica? ¿Y qué clase de interferencias mutuas pueden producirse cuando se lucha por ambos tipos de reivindicaciones simultáneamente?

Existen buenos motivos para preocuparse por dichas interferencias mutuas. Las reivindicaciones de reconocimiento a menudo se convierten en apelaciones, cuando no en realizaciones prácticas, a la supuesta especificidad de cierto grupo y, por tanto, afirman el valor de dicha especificidad. En este sentido, tienden a promover la diferenciación de grupo. Por el contrario, las reivindicaciones redistributivas a menudo apelan a la abolición del orden económico que sostiene la especificidad de grupo. (Un ejemplo podría ser el de las reivindicaciones feministas sobre la abolición de la división del trabajo por razones de género.) En este sentido, tienden a promover la no-diferenciación de grupo. El resultado es que la política de reconocimiento y la política de la redistribución aparentan tener objetivos mutuamente contradictorios. Mientras que la primera tiende a promover la diferenciación de grupo, la segunda tiende a socavarla. Por consiguiente, las dos clases de exigencias están en conflicto entre sí; pueden interferir, o incluso ir una en contra de la otra.

Nos encontramos, entonces, ante un difícil dilema. Lo denominaré, por tanto, el dilema redistribución-reconocimiento. La gente que sufre tanto la injusticia cultural como la injusticia económica precisa tanto de reconocimiento como de redistribución. Necesitan reivindicar y negar su especificidad al mismo tiempo. ¿Cómo es esto posible, si es que es posible en absoluto?

Antes de abordar esta pregunta, examinemos quién se enfrenta específicamente al dilema reconocimiento-redistribución.

II. Clases explotadas, sexualidades despreciadas y comunidades bivalentes

Imaginemos un espectro conceptual formado por diferentes clases de comunidades sociales. En un extremo se sitúan las formas de comunidad que se ajustan al modelo de justicia de redistribución. En el otro, las formas de comunidad que se ajustan al modelo de reco-

[14] Si prescindimos de dicha distinción, cerraremos el paso a la posibilidad de examinar los conflictos entre ambas. Perderemos la oportunidad de señalar las interferencias mutuas que pueden surgir cuando se lucha simultáneamente en pos de exigencias redistributivas y de exigencias de reconocimiento.

nocimiento. Entre ambos, se sitúan formas complejas, puesto que se ajustan simultáneamente a ambos modelos de justicia.

Consideremos, en primer lugar, el extremo de redistribución del espectro. En este extremo postularemos un modo típicamente ideal de comunidad cuya existencia se asienta totalmente en la economía política. En otras palabras, se diferenciará en tanto comunidad en virtud de la estructura económica de la sociedad y no de su orden cultural. Por tanto, cualquiera que sea la injusticia estructural que sufran sus miembros, podrá ser remitida, en último término, a la economía política. La raíz de la injusticia, así como su núcleo, será la mala distribución socioeconómica, mientras que cualquier injusticia relacionada con la cultura será, en último término, producto de la base económica. En el fondo, por consiguiente, la solución que podrá poner fin a la injusticia será la redistribución económico-política y no el reconocimiento cultural.

Evidentemente, en el mundo real, la economía política y la cultura están mutuamente entrelazadas, tal y como lo están las injusticias distributivas con las de reconocimiento. En este sentido, cabría dudar de la existencia de comunidades de estos tipos en estado puro. Sin embargo, resulta útil examinar sus propiedades con fines heurísticos. Para hacerlo, consideremos un ejemplo conocido que se podría contemplar como cercano al tipo ideal: la concepción marxista de clase explotada, entendida de un modo teórico y ortodoxo[15]. Pondremos entre paréntesis la cuestión de si esta visión de la clase se adecua a las comunidades históricas existentes que han luchado por la justicia en nombre de la clase obrera en el mundo real[16].

De acuerdo con la concepción que aquí asumo, la clase es una forma de diferenciación social arraigada en la estructura económico-

---

[15] En lo que sigue, concebiré la clase de un modo teórico ortodoxo fundamentalmente estilizado, con el fin de dibujar más claramente el contraste con respecto a los otros tipos de comunidad ideal a los que me referiré más adelante. Por supuesto, ésta no es más que una interpretación del concepto marxista de clase. En otros contextos y con otros propósitos, yo misma hubiera preferido una interpretación menos economicista, en la que tuvieran más peso las dimensiones culturales, históricas y discursivas de clase que han sido enfatizadas por autores tales como E. P. Thompson y Joan Wallach Scott. Véase Thompson, *The Making of the English Working Class,* Londres 1963 [existe edición en castellano: *La formación de la clase obrera,* Crítica, Barcelona, 1989], y Scott, *Gender and the Politics of History,* Nueva York, 1988.

[16] Resulta dudoso que alguna de las comunidades que se movilizan realmente hoy en día en el mundo se adecue a la noción de clase que describiré a continuación. En realidad, la historia de los movimientos sociales que se han movilizado bajo la bandera de la clase es más compleja de lo que esta concepción daría a entender. Esos movimientos han elaborado la clase no sólo como una categoría estructural de la economía política, sino además como una categoría culturalmente valiosa de identidad, a menudo en formas que han resultado problemáticas para las mujeres y la gente negra. En este sentido, la mayoría de las variantes del socialismo han afirmado la dignidad del trabajo asalariado y la valía de la gente trabajadora, mezclando las reivindicaciones de redistribución con las de reconocimiento. Es más, en ocasiones, incapaces de abolir el capitalismo, los movimientos de clase han adoptado estrategias reformistas para alcanzar el reconocimiento de sus «diferencias» dentro del sistema con el fin de aumentar su poder y respaldar reivindicaciones de lo que más adelante llamaré «redistribución afirmativa». Por tanto, en términos generales, los movimientos históricamente fundados en torno a la clase podrían situarse más cerca de lo que más adelante llamaré «formas de comunidad bivalente», que de la concepción de clase aquí esbozada.

política de la sociedad. La clase existe únicamente en tanto comunidad en virtud de su posición en dicha estructura y en su relación con otras clases. En este sentido, la clase obrera marxista está constituida por el conjunto de personas que tiene que vender su fuerza de trabajo bajo un orden que autoriza a la clase capitalista a reapropiarse de un excedente de la producción para su propio beneficio. La injusticia de dicho orden es, sobre todo, una cuestión puramente de distribución. De acuerdo con el esquema capitalista de reproducción social, el proletariado recibe injustamente una proporción mayor de las cargas y una proporción menor de los beneficios. Evidentemente, sus miembros sufren, además, injusticias culturales importantes, las «ofensas ocultas (y no tan ocultas) de clase». Pero lejos de estar directamente arraigadas en una estructura cultural autónoma injusta, éstas son producto de la economía política en la medida en que las ideologías sobre la inferioridad de clase proliferan con el fin de justificar la explotación[17]. Por consiguiente, la solución a la injusticia es la redistribución y no el reconocimiento. Acabar con la explotación de clase requiere la reestructuración de la economía política de manera que se altere la distribución de las cargas sociales y de los beneficios sociales en función de la clase. De acuerdo con la concepción marxiana, dicha reestructuración adquiere la forma radical de la abolición de la estructura de clases como tal. En este sentido, la tarea del proletariado no se reduce a alcanzar un acuerdo más beneficioso, sino que consiste en «abolirse a sí mismo como clase». Lo último que necesita es el reconocimiento de su diferencia. Por el contrario, el único modo de acabar con la injusticia es sacar al proletariado como grupo de tal juego.

Consideremos, a continuación, el otro extremo del espectro conceptual. En este extremo podríamos situar un modo de comunidad típicamente ideal que se ajusta al modelo de justicia del reconocimiento. Una comunidad de este tipo está arraigada absolutamente en la cultura, y no en la economía política. Únicamente existe en tanto comunidad en virtud de los modelos sociales dominantes de interpretación y evaluación, y no en virtud de la división del trabajo. Así pues, cualquier injusticia estructural que sufran sus miembros se remitirá en último término a la estructura de valoración cultural. El origen de la injusticia, así como su núcleo, será el reconocimiento inadecuado, mientras que cualquier injusticia relacionada con la economía estará producida, en último término, por su origen cultural. En el fondo, por tanto, la solución para acabar con la injusticia será el reconocimiento cultural, y no la redistribución económico-política.

Una vez más, cabría poner en duda si existe alguna comunidad de este tipo en estado puro, a pesar de lo cual resulta útil examinar sus propiedades con fines heurísticos. Un ejemplo que podría ser consi-

---

[17] Para asumir esto no hace falta renunciar a la idea de que las desigualdades distributivas van a menudo (quizás incluso en todo momento) acompañadas por desigualdades en el reconocimiento. Pero sí implica aceptar que los déficit en el reconocimiento de clase, en el sentido que aquí le he dado, son un producto de la economía política. Más tarde abordaré otro tipo de casos en los que las comunidades sufren déficit de reconocimiento cuyo origen no es, en este sentido, directamente económico-político.

derado por su aproximación a este tipo ideal es la concepción de una sexualidad despreciada, entendida de un modo estilizado y teórico específico[18]. Consideremos esta concepción, dejando de lado la cuestión de si esta perspectiva sobre la sexualidad se ajusta a las comunidades homosexuales históricas reales que en estos momentos están luchando por la justicia en el mundo real.

De acuerdo con esta concepción, la sexualidad es un modo de diferenciación social cuyo origen no está en la economía política, dado que los homosexuales se distribuyen por toda la estructura de clase de la sociedad capitalista, no ocupan una posición específica en la división del trabajo, y no constituyen una clase explotada. Por el contrario, su forma de comunidad consiste en que constituyen una sexualidad despreciada, arraigada en la estructura de valoración cultural de la sociedad. Desde este punto de vista, la injusticia que sufren es una cuestión estrictamente de reconocimiento. Los gays y las lesbianas son víctimas del heterosexismo: la construcción legitimada de normas que privilegian la heterosexualidad. Junto a ella va la homofobia: la desvaloración de la homosexualidad. Como consecuencia, su sexualidad es denigrada, los homosexuales son objeto de humillaciones, acosos, discriminaciones y violencia, al mismo tiempo que se les niegan plenos derechos legales y una protección en pie de igualdad, todas ellas, fundamentalmente formas de negarles reconocimiento. Bien es verdad que los gays y las lesbianas también sufren injusticias económicas graves; pueden ser despedidos del trabajo sin más y se les niegan las ventajas de bienestar social de carácter familiar. Estas injusticias económicas no se hallan en absoluto directamente originadas por la estructura económica; provienen, por el contrario, de una injusta estructura de valoración cultural[19]. Por consiguiente, las solucio-

---

[18] En lo que sigue, concebiré la sexualidad de un modo teórico muy selectivo con el propósito de acentuar el contraste con respecto a otras formas ideales de comunidad a las que me he referido anteriormente. Para mí, la diferenciación sexual está absolutamente arraigada en la estructura cultural, y no en la economía política. Evidentemente, ésta no es la única concepción de la sexualidad que existe. Jutith Butler (en un intercambio personal) ha sugerido que podría sostenerse que la sexualidad va inextricablemente unida al género que, tal y como explicaré más adelante, es una cuestión relativa tanto a la división del trabajo como a la estructura de valoración cultural. Si esto es así, la sexualidad en sí misma podría ser considerada como una comunidad «bivalente», arraigada simultáneamente en la cultura y en la economía política. En este sentido, los agravios económicos a los que se enfrentan los homosexuales habrían de considerarse principalmente por su origen económico y no por su origen cultural, tal y como se desprende del presente análisis. Aunque este análisis bivalente es ciertamente posible, en mi opinión, tiene serios inconvenientes. Al unir género y sexualidad de un modo tan estrecho, encubrimos la distinción fundamental que se da entre, de una parte, un grupo que ocupa una posición específica en relación a la división del trabajo (y que en gran medida debe su existencia a este hecho) y, de otra, otro que no ocupa dicha posición específica. Abordaré esta distinción más adelante.

[19] Un ejemplo de injusticia económica que se origina en la estructura económica sería una división del trabajo que relegara a los homosexuales a una posición desventajosa específica y a ser explotados en tanto que homosexuales. Negar que ésta sea la situación de los homosexuales hoy en día no significa negar que se enfrenten con injusticias económicas. Significa situar el origen de estas desventajas en otro lugar. En términos generales, considero que un déficit de reconocimiento a menudo (quizás en todo momento) va acompañado por un déficit de distribución. A pesar de todo, en mi opinión, las distribuciones deficitarias derivadas de la sexualidad, en el sentido en el que vengo considerando, provienen en último término de la estructura cultural. Más adelante, me referiré a otro tipo de casos en los que algunas comunidades sufren déficit de reconocimiento que no provienen en este sentido única y directamente de la estructura cultural. Posiblemente podré

nes a este tipo injusticia pasan por el reconocimiento y no por la redistribución. Para acabar con la homofobia y el heterosexismo hace falta transformar valoraciónes culturales (así como las expresiones legales y prácticas que las acompañan) que privilegian la heterosexualidad, niegan el mismo respeto a gays y lesbianas y rechazan el reconocimiento de la homosexualidad como una manera legítima de ser sexual. Se trata de revalorizar una sexualidad despreciada, otorgando reconocimiento positivo a la especificidad sexual de gays y lesbianas.

De modo que las cosas están bastante claras en ambos extremos de nuestro espectro conceptual. Cuando consideramos comunidades que se aproximan al tipo ideal de la clase obrera explotada nos enfrentamos con injusticias distributivas que requieren soluciones redistributivas. Por el contrario, cuando consideramos comunidades que se aproximan al tipo ideal de las sexualidades despreciadas nos enfrentamos con injusticias de reconocimiento inadecuado que requieren soluciones de reconocimiento. En el primer caso, la lógica de la solución pasa por la desaparición del grupo en tanto grupo. Por el contrario, en el segundo caso, pasa por valorar la «grupalidad» del grupo mediante el reconocimiento de su especificidad.

No obstante, las cosas se vuelven más turbias una vez nos alejamos de los extremos. Cuando consideramos comunidades que se sitúan en puntos intermedios del espectro conceptual, nos encontramos con formas híbridas que combinan rasgos de la clase explotada con rasgos de la sexualidad despreciada. Se trata de comunidades «bivalentes». Como comunidades se diferencian en virtud *tanto* de la estructura económico-política *como* de la estructura de valoración cultural de la sociedad. Por consiguiente, cuando son marginadas pueden sufrir injusticias que se remiten simultáneamente tanto a la economía política como a la cultura. En resumen, las comunidades bivalentes pueden ser víctimas tanto de una distribución socioeconómica desventajosa como de un reconocimiento cultural inadecuado, de forma que ninguna de estas injusticias es una consecuencia directa de la otra, sino que ambas son fundamentales y equivalentes

---

aclarar esta cuestión más adelante invocando el contraste que Oliver Cromwell Cox establece entre el antisemitismo y la supremacía blanca. Cox sugería que para los antisemitas, la mera existencia de los judíos es abominable; por consiguiente, el objetivo no es explotar a los judíos, sino eliminarlos como grupo, ya sea mediante la expulsión, la conversión forzosa o el exterminio. Para los supremacistas blancos, por el contrario, no hay nada malo en ser *«negro»* siempre y cuando los negros ocupen su lugar; es decir, constituyan una fuente explotable de mano de obra barata y servil; en este caso, el objetivo principal no es su eliminación, sino su explotación. (Véase la obra injustamente ignorada de Cox, *Caste, Class, and Race,* Nueva York, 1970.) La homofobia contemporánea se asemeja, en este sentido, más al antisemitismo que a la supremacía blanca: no pretende explotar a los homosexuales sino eliminarlos. Por consiguiente, las desigualdades económicas derivadas de la homosexualidad provienen del hecho mucho más importante de que se les niega el reconocimiento cultural. Esto les convierte en la imagen opuesta a la clase, tal y como la he abordado anteriormente, según la cual, las «ofensas ocultas (y no tan ocultas)» del reconocimiento inadecuado provienen de una injusticia mucho más importante que consiste en ser explotados. Por el contrario, la supremacía blanca, tal y como indicaré a continuación, es «bivalente» y está simultáneamente arraigada en la economía política y en la cultura, e inflige injusticias de distribución y reconocimiento equiparables en cuanto a sus orígenes e importancia. (Por cierto, en este último punto difiero de Cox, que considera que puede reducirse la supremacía blanca a una cuestión de clase.)

en cuanto a sus causas. En este caso, ni las soluciones redistributivas por sí mismas, ni las soluciones de reconocimiento por separado serán suficientes: las comunidades bivalentes precisan de ambas.

Tanto el género como la «raza» constituyen comunidades bivalentes paradigmáticas. Aunque cada una de ellas tiene peculiaridades propias, ambas abarcan dimensiones económico-políticas y dimensiones de valoración cultural. Género y «raza» implican, por consiguiente, tanto redistribución como reconocimiento.

En el género, por ejemplo, intervienen dimensiones económico-políticas. Es un principio básico de estructuración de la economía política. Por un lado, el género estructura la división fundamental entre trabajo «productivo» asalariado y trabajo «reproductivo» y doméstico no pagado, asignando a las mujeres la responsabilidad principal sobre este último. Por otro, el género estructura además la división en el seno del trabajo pagado entre las ocupaciónes industriales y profesionales mejor pagadas y ocupadas predominantemente por hombres y las ocupaciones de «cuello rosa» y de servicio doméstico, mal pagadas y ocupadas predominantemente por mujeres. El resultado es una estructura económico-política que genera modos de explotación, marginación y privación según el género. Esta estructura conforma el género como un tipo de diferenciación económico-política dotada de algunas de las características de la clase. Cuando la consideramos bajo esta perspectiva, la injusticia de género se presenta como un tipo de injusticia distributiva que está pidiendo a gritos un remedio redistributivo. De un modo similar a la clase, la justicia de género requiere transformar la economía política con el fin de eliminar su estructura de género. Para eliminar la explotación, la marginación y la privación específicamente de género hace falta acabar con la división del trabajo según el género, tanto la división de género entre el trabajo pagado y no pagado, como la división de género en el seno del trabajo pagado. La lógica de la solución es análoga a la lógica que se refiere a la clase: se trata de poner al género al margen de tal juego. En suma, si el género no fuera más que una diferenciación económico-política, la justicia exigiría su abolición.

Sin embargo, ésta no es más que la mitad de la historia. De hecho, el género no es sólamente una diferenciación económico-política, sino también una diferenciación de valoración cultural. Como tal, abarca además elementos que lo asemejan más a la sexualidad que a la clase y que lo introducen de lleno en la problemática del reconocimiento. En realidad, una de las características fundamentales de la injusticia de género es el androcentrismo: la construcción legitimada de normas que privilegian aspectos asociados a la masculinidad. Junto a ella va el sexismo cultural: la desvaloración y el desprecio generalizado por todo aquello que ha sido codificado como «femenino», de manera paradigmática, aunque no sólo, las mujeres[20]. Esta devalua-

---

[20] Evidentemente, el desprecio de género puede tomar muchas formas, entre las que se encuentran los estereotipos conservadores que optan por ensalzar la «feminidad», en lugar de denigrarla.

ción se expresa mediante una amplia gama de ofensas que sufren las mujeres, entre las que se encuentran las agresiones sexuales, la explotación sexual y la violencia doméstica generalizada; las representaciones estereotipadas que las trivializan, objetualizan y denigran en los medios de comunicación; el acoso y el desprecio en todas las esferas de la vida cotidiana; la sujeción a normas adrocéntricas según las cuales las mujeres son consideradas inferiores y pervertidas, y que contribuyen, aun sin pretenderlo, a su marginación; las actitudes discriminadoras; la exclusión y la marginación con respecto a las esferas públicas y los organismos deliberativos; la negación de plenos derechos legales y de igualdad en lo relativo a las protecciones sociales. Estas ofensas constituyen injusticias de reconocimiento. Son relativamente independientes de la economía política y no son meramente «superestructurales». No pueden solucionarse únicamente mediante la redistribución económico-política, sino que requieren soluciones independientes adicionales de reconocimiento. Superar el androcentrismo y el sexismo requiere transformaciones de las valoraciones culturales (así como de sus expresiones legales y prácticas) que privilegian la masculinidad y niegan un respeto igualitario a las mujeres. Requiere descentrar las normas adrocéntricas y volver a valorar un género despreciado. La lógica de la solución es análoga a la lógica referente a la sexualidad: se trata de lograr un reconocimiento positivo a la especificidad de un grupo desvalorizado.

En suma, el género es un modo de comunidad bivalente. Tiene una vertiente económico-política que lo introduce en el ámbito de la redistribución. Sin embargo, también tiene una vertiente de valoración cultural que lo introduce simultáneamente en el ámbito del reconocimiento. Evidentemente, las dos caras no están claramente separadas la una de la otra. Por el contrario, se entrelazan para reforzarse mutuamente de manera dialéctica, en la medida en que las normas culturales sexistas y androcéntricas están institucionalizadas en el Estado y en la economía, del mismo modo que las desventajas económicas que sufren las mujeres restringen su «voz», impidiendo su participación en pie de igualdad en la creación de la cultura, en las esferas públicas y en la vida cotidiana. El resultado es un círculo vicioso de subordinación cultural y económica. Por tanto, para combatir la injusticia de género hace falta cambiar tanto la economía política como la cultura.

No obstante, el carácter bivalente del género es la fuente de un dilema. En la medida en que las mujeres sufren al menos dos tipos analíticamente diferenciados de injusticia, precisan necesariamente de al menos dos tipos de soluciones analíticamente diferentes: precisan de la redistribución así como del reconocimiento. Sin embargo, estas soluciones presionan en direcciones opuestas. Y no es fácil dedicarse a ambas simultáneamente. Mientras la lógica de la redistribución consiste en poner el género como tal al margen del juego, la lógica del reconocimiento consiste en valorar la especificidad de género[21]. Nos hallamos, por tanto, ante la versión feminista

[21] Esto explica porqué en la historia del movimiento de las mujeres se registra un patrón que oscila entre el feminismo integracionista de la igualdad de derechos y el feminismo

del dilema redistribución-reconocimiento: ¿cómo pueden las feministas luchar simultáneamente por la abolición de la diferenciación de género y por la valoración de la especificidad de género?

Un dilema análogo surge en la lucha contra el racismo. La «raza», al igual que el género, constituye un modo de comunidad bivalente. Por un lado, se asemeja a la clase en la medida en que es un principio estructural de la economía política. A este respecto, la «raza» estructura la división del trabajo en el capitalismo. Estructura la división en el seno del trabajo pagado entre las ocupaciones mal pagadas, desprestigiadas, de baja categoría, sucias y domésticas, predominantemente realizadas por gente de color, y las ocupaciones bien pagadas, prestigiosas, de cuello blanco, profesionales, técnicas y de gestión, predominantemente realizadas por gente «blanca»[22]. Hoy en día la división racial del trabajo asalariado es parte del legado histórico del colonianismo y la esclavitud, que elaboraron categorizaciones raciales para justificar las nuevas formas brutales de apropiación y explotación, y conformaron a la gente «negra» como una casta económico-política. Además, en la actualidad, la «raza» también estructura el acceso a los mercados de trabajo oficiales, relegando a grandes segmentos de la población de color a la situación de «sobrantes», de subproletariado degradado o de clase inferior, que ni siquiera merece ser explotada y permanece absolutamente excluida del sistema productivo. El resultado es una estructura económico-política que da lugar a modos de explotación, marginación y privación específicos según la «raza». Esta estructura constituye la «raza» como una diferenciación dotada de ciertas características propias de la clase. Considerada bajo esta perspectiva, la injusticia racial se asemeja a una especie de injusticia distributiva que está pidiendo a gritos una solución redistributiva. Al igual que sucede con la clase, la justicia racial aspira a una transformación de la economía política con el fin de eliminar su racialización. Para acabar con la explotación, la marginación y la privación específicas según la raza, hace falta acabar con la división racial del trabajo, tanto la división racial entre el trabajo abusivo y el sobrante como la división racial en el seno del trabajo asalariado. La lógica de la solución es igual a la lógica que se refiere a la clase: se trata de poner a la «raza» como

---

«social» y «cultural» orientado hacia la «diferencia». Sería útil explicitar la lógica temporal que empuja a las comunidades bivalentes a cambiar su objeto fundamental de interés de la redistribución al reconocimiento y viceversa. Para una aproximación preliminar, véase el capítulo «Rethinking Difference» en mi libro *Justice Interruptus.*

[22] A esto hay que añadir que la «raza» está implícitamente interrelacionada con la división de género entre el trabajo pagado y no pagado. Esta división se sustenta en el contraposición normativa entre la esfera doméstica y la esfera del trabajo pagado, asociadas con mujeres y hombres respectivamente. A pesar de todo, esta división en los Estados Unidos (y en otros lugares) siempre ha estado racializada en el sentido de que lo doméstico ha sido implícitamente una prerrogativa de la gente «blanca». Nunca se permitió a la población afroamericana en particular el privilegio de lo doméstico ya fuera como un «reducto» privado (masculino) o un asunto fundamental o exclusivamente (femenino), orientado al cuidado de los propios parientes. Véase Jacqueline Jones, *Labor of Love, Labor of Sorrow: Black Women, Work, and the Family from Slavery to the Present,* Nueva York, 1985; y Evelyn Nakano Glenn, «From Servitude to Service Work: Historical Continuities in the Radical Division of Reproductive Labor» en Signs: *Journal of Women in Culture and Society,* vol. 18, núm. 1 (otoño 1992).

tal al margen del juego. En suma, si la «raza» no fuera más que una diferenciación económico-política, hacer justicia requeriría su abolición.

Sin embargo, la «raza», al igual que el género, no se refiere a una cuestión únicamente económico-política. En ella intervienen, por ende, dimensiones de valoración cultural que la sitúan de lleno en el universo del reconocimiento. En este sentido, la «raza» incorpora también elementos que la hacen más semejante a la sexualidad que a la clase. Un aspecto fundamental del racismo es el eurocentrismo: la construcción autorizada de normas que privilegian los rasgos asociados con la «blanquitud». A esto se suma el racismo cultural: la devaluación y el desprecio[23] generalizados de todo lo codificado como «negro», «moreno», «amarillo», y de manera paradigmática, aunque no sólo, de la gente de color[24]. Esta desvalorización se expresa mediante una amplia gama de ofensas que sufre la gente de color, entre las que figuran las representaciones estereotipadas despreciativas en los medios de comunicación acerca de su tendencia a la criminalidad, la bestialidad, el primitivismo, la estupidez, etcétera; la violencia, el acoso, y la desposesión en todas las esferas de la vida cotidiana; la sujeción a las normas eurocéntricas según las cuales la gente de color se presenta como inferior y desviada, contribuyendo, aun sin saberlo, a su discriminación; la actitud discriminante; la exclusión y/o la marginación de las esferas públicas y de los organismos deliberativos; y la negación de plenos derechos legales y de iguales protecciones sociales. Tal y como sucede en el caso del género, estas ofensas constituyen injusticias de reconocimiento. Por tanto, la lógica de sus soluciones pasa, así mismo, por lograr un reconocimiento positivo de la especificidad de un grupo desvalorizado.

Por consiguiente, también la «raza» es un modo de comunidad bivalente con una vertiente económico-política y otra de valoración cultural. Estas dos vertientes se entremezclan para reforzarse mútuamente de manera dialéctica, ya que las normas culturales racistas y eurocéntricas están institucionalizadas en el Estado y en la economía, mientras que la desigualdad económica que sufre la gente de color restringe su «voz». Por tanto, acabar con la injusticia racial requiere cambios tanto en la economía política como en la cultura. Al igual que sucede con el género, el carácter bivalente de la «raza» es fuente de un dilema. En tanto que la gente de color sufre al menos dos clases analíticamente diferenciadas de injusticia, precisa necesariamente de al menos dos clases analíticamente diferenciadas de soluciones, a las que es difícil dedicarse simultáneamente. Así, mientras la lógica

---

[23] En una versión anterior de este artículo he empleado el término «denigración». Resulta irónico que yo estuviera, sin saberlo, infligiendo, en el acto mismo de describirlo, la misma clase de desprecio que pretendía criticar. «Denigración», del latín *nigrare* (ennegrecer), expresa el sentido de degradar por medio de una valoración racista como es ennegrecer. Mi agradecimiento a uno de los estudiantes de la Universidad de Saint Louis por haberme indicado este hecho.

[24] Evidentemente, el desprecio racial puede tomar múltiples formas que van desde la representación estereotipada de la gente afroamericana como intelectualemente inferior, si bien dotada para la música y el atletismo, a la representación estereotipada de los asiaticoamericanos como una «minoría modélica».

redistributiva consiste en poner la «raza» como tal al margen del juego, la lógica del reconocimiento consiste en valorizar su especificidad de grupo[25]. En este sentido, nos encontramos con la versión antirracista del dilema redistribución-reconocimiento: ¿Cómo pueden las personas antirracistas luchar simultáneamente para abolir la «raza» y valorizar la especificidad de los grupos racializados?

En resumen, tanto el género como la «raza» constituyen modos de comunidad que se mueven en un dilema. A diferencia de la clase, que ocupa un extremo del espectro conceptual, y a diferencia de la sexualidad, que ocupa el otro, el género y la «raza» son bivalentes, y conciernen simultáneamente tanto a la política de la redistribución como a la política del reconocimiento. Por consiguiente, ambos se enfrentan al dilema redistribución-reconocimiento. Las feministas deben buscar soluciones económico-políticas que puedan socavar la diferenciación de género y deben buscar, así mismo, soluciones de valorización cultural que permitan apreciar la especificidad de una comunidad despreciada. De igual modo, las personas antirracistas deben buscar soluciones económico-políticas que puedan socavar la diferenciación «racial» y buscar, así mismo, soluciones de valoración cultural que permitan valorizar la especificidad de las comunidades despreciadas. ¿Cómo se pueden hacer las dos cosas al mismo tiempo?

III. ¿Afirmación o transformación? Volviendo sobre la cuestión de la solución

Hasta aquí he formulado el dilema redistribución-reconocimiento de un modo que resulta bastante inabordable. He asumido que las soluciones redistributivas a la injusticia económico-política contribuyen invariablemente a la in-diferenciación de los grupos sociales. De la misma manera, he asumido que las soluciones a la injusticia de valoración cultural intensifican invariablemente la diferenciación de los grupos sociales. Una vez que hemos aceptado estos supuestos, resulta difícil ver cómo las feministas y la gente antirracista pueden perseguir la redistribución y el reconocimiento simultáneamente.

Sin embargo, a partir de ahora me gustaría complejizar estos supuestos. En esta sección me propongo examinar, por un lado, otras concepciones alternativas de la redistribución y, por otro, otras concepciones alternativas del reconocimiento. Mi objetivo es distinguir dos formas de abordar la solución a la injusticia que atraviesan la línea divisoria de la redistribución y el reconocimiento. Las denominaré «afirmación» y «transformación», respectivamente. Tras esbozarlas en líneas generales, explicaré cómo operan tanto en relación a la redistribución como al reconocimiento. Finalmente, reformularé so-

---

[25] Esto explica el hecho de que la historia de la lucha por la liberación de la gente negra en los Estados Unidos se haya desarrollado de acuerdo con un modelo que oscila entre la integración y el separatismo (o nacionalismo negro). Al igual que ocurre con el género, sería conveniente especificar las dinámicas que rigen estas alternancias.

bre esta base el dilema redistribución-reconocimiento de una forma que permita abordar su resolución.

Empezaré diferenciando brevemente la afirmación de la transformación. Por soluciones afirmativas a la injusticia entiendo aquellas que tratan de corregir los efectos injustos del orden social sin alterar el sistema subyacente que los genera. En cambio, por soluciones transformadoras entiendo las soluciones que aspiran a corregir los efectos injustos precisamente reestructurando el sistema subyacente que los genera. Lo esencial de este contraste reside en los resultados finales frente a los procesos que los producen. *No* se trata de un cambio gradual frente a un cambio apocalíptico.

Esta distinción puede aplicarse, en primer lugar, a las soluciones a la injusticia cultural. En la actualidad, las soluciones afirmativas a tales injusticias se asocian al multiculturalismo predominante[26]. Éste se propone contrarrestar la falta de respeto revalorizando las identidades de grupos injustamente desvalorados, al tiempo que deja intactos tanto los contenidos de dichas identidades como las diferenciaciones que subyacen a las mismas. Por el contrario, las soluciones transformadoras se asocian actualmente con la deconstrucción. Contrarrestarían la falta de respeto existente transformando la estructura de valoración cultural subyacente. Al desestabilizar las identidades y las diferencias de los grupos existentes, estas soluciones no sólo incrementan la autoestima de los miembros de los grupos que no están siendo respetados, sino que cambian el sentido que *cada cual* tiene de la pertenencia, de la filiación y de sí mismo.

Una vez más, voy a ilustrar esta distinción acudiendo al caso de la sexualidad despreciada[27]. Las soluciones afirmativas contra la homofobia y el heterosexismo se asocian hoy en día a la política de la identidad gay, que pretende revalorizar la identidad gay y lesbiana[28]. Por el contrario, las soluciones transformadoras incorporan la perspectiva de la *teoría queer* que deconstruye la dicotomía homo-hetero. La política de la identidad gay considera la homosexualidad como un hecho positivo sustantivo, cultural e identificador, al igual que ocurre con la etnicidad[29]. Se asume que este hecho positivo subsiste en y por sí mis-

---

26 No todas las versiones del multiculturalismo se ajustan al modelo que aquí describo. Éste se basa en una reconstrucción ideal de lo que considero la interpretación mayoritaria del multiculturalismo. También es común en el sentido de que ésta es la interpretación que se emplea en los debates habituales que tienen lugar en la esfera pública. Interpretaciones alternativas son objeto de debate en Linda Nicholson, «To Be or Not To Be: Charles Taylor on The Politics of Recognition», *Constellations* (próxima aparición), y en Michael Warner, *et. al.,* «Critical Multiculturalism», *Critical Inquiry,* vol. 18, núm. 3 (primavera 1992).

27 Recuérdese que he asumido que la sexualidad conforma una comunidad totalmente arraigada en la estructura de valoración cultural de la sociedad; por consiguiente, las cuestiones que aquí abordo se sitúan al margen de cuestiones relativas a la estructura económico-política: precisan de reconocimiento y no de redistribución.

28 El humanismo de los derechos gays constituye una aproximación afirmativa alternativa que privatizaría las sexualidades existentes. Por razones de espacio no voy a abordarla en este artículo.

29 Para un debate crítico acerca de la tendencia de la política de la identidad gay a definir la sexualidad según el molde de la etnicidad, véase Steven Epstein, «Gay Politics, Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism», *Socialist Review,* núm. 93/94 (mayo-agosto 1987).

mo y sólo necesita un reconocimiento adicional. La *teoría queer,* por contra, trata la homosexualidad como un correlato construido y devaluado de la heterosexualidad; ambas son reificaciones de la ambigüedad sexual y se definen únicamente la una en virtud de la otra[30]. El objetivo transformador no consiste en solidificar una identidad gay, sino en deconstruir la dicotomía homo-hetero con el fin de desestabilizar todas las identidades sexuales asentadas. Lo fundamental no es disolver todas las diferencias sexuales en una identidad humana única y universal, sino más bien establecer un campo sexual en el que se den diferencias múltiples, no binarias, fluidas, siempre cambiantes[31].

Estas dos perspectivas son de gran interés en tanto soluciones al reconocimiento inadecuado. No obstante, existe una diferencia fundamental entre ambas. Así como la política de la identidad gay tiende a ensalzar la diferenciación de los grupos sexuales existentes, la política de la *teoría queer* tiende a desestabilizarla, al menos de modo ostensible y a largo plazo[32]. Esto vale en términos generales para las soluciones

---

[30] El término técnico con el que se designa esto según la filosofía deconstructiva de Jacques Derrida es «suplemento».

[31] El término *«queer»* ha supuesto una revalorización de denominaciones como «bollera» o «marica», tal y como señalan Fefa Vila y Ricardo Llamas en el siguiente fragmento: «Lo que subyace a la importación del término "queer" y a la renovación terminológica que ha hecho de "bollera" o "marica" términos de reivindicación es la necesidad de establecer un distanciamiento con respecto a las figuras políticas "lesbiana" o "gay" y, sobre todo, con respecto a la figura de la "persona con prácticas homosexuales", categorías que se han mantenido vigentes en los primeros veinte años de militancia. Al mismo tiempo, en este proceso se busca aglutinar aspectos relacionados con la clase social, la identidad nacional, la pertenencia étnica o la "sidentidad" (Llamas, 1995). No es ésta la revuelta de las lesbianas y los gays que capitalizan un discurso cada vez menos problemático para el orden socio-sexual. Es, al contrario, una revuelta de bolleras, maricas, locazas, camioneras, sidosos y sadomasoquistas, frente a un conjunto social que ignora y excluye posibles sujetos de transformación. El orden social pasa entonces a ser considerado intolerable porque limita los movimientos y posibilidades de actuación y de articulación de las diferencias», «Spain: Passion for Life. Una historia del movimiento de lesbianas y gays en el Estado español», en *conCiencia de un singular deseo,* Xosé M. Busan, ed., Laertes, Barcelona, 1997, p. 224. [N. de la T.]

[32] A pesar del objetivo deconstructivo a largo plazo que persigue, las consecuencias prácticas de la *teoría queer* pueden resultar ambiguas. Al igual que la política de la identidad gay, también resulta previsible que promocione la solidaridad de grupo aquí y ahora, incluso aunque apunte en dirección a la tierra prometida de la deconstrucción. En cuyo caso, quizá deberíamos distinguir entre lo que más adelante denominaré su «compromiso oficial con el reconocimiento» de la des-diferenciación de grupo, de sus «efectos prácticos de reconocimiento» que pasan por la solidaridad (transitoria) de grupo e incluso por la consolidación de grupo. En este sentido, en la estrategia de reconocimiento de la *teoría queer* subyace una tensión interna: para lograr desestabilizar finalmente la dicotomía homo-hetero, en primer lugar tiene que movilizar a los *«queers»*. Que esta tensión sea fructífera o debilitadora depende de factores demasiado complejos como para abordarlos en este texto. Sin embargo, en cualquier caso, la política del reconocimiento de la *teoría queer* sigue siendo diferente de la de la identidad gay. Mientras la política de la identidad gay subraya simple y llanamente la diferenciación de grupo, la *teoría queer* tan sólo lo hace de modo indirecto, únicamente para afianzar su impulso fundamental hacia la des-diferenciación. En consecuencia, las dos perspectivas construyen tipos de grupos cualitativamente diferentes. Mientras la política de la identidad gay moviliza la autoidentificación de los homosexuales en tanto homosexuales con el fin de reivindicar una sexualidad supuestamente específica, la *teoría queer* moviliza a los *«queers»* con el fin de reivindicar la liberación con respecto a una identidad sexual específica. Evidentemente, los *«queers»* no constituyen un grupo de identidad en el mismo sentido que los gays; se comprenden mejor como un grupo contrario a la identidad, al que puede incorporarse la totalidad del espectro de los comportamientos sexuales, desde el gay al heterosexual pasando por el bisexual. (Para una reflexión humorística –y en profundidad– de la diferencia, así como para una interpretación sofisticada de la política *queer,* véase Lisa Duggan, «Queering the Sta-

de reconocimiento. Mientras las soluciones afirmativas de reconocimiento tienden a promover las diferenciaciones de los grupos existentes, las soluciones transformadoras de reconocimiento se inclinan por desestabilizarlas a largo plazo con el fin de dejar espacio a futuros reagrupamientos. Volveré sobre esta cuestión dentro de poco.

Podríamos establecer distinciones análogas con respecto a las soluciones a la injusticia económica. Las soluciones afirmativas ante dichas injusticias han estado asociadas históricamente al Estado del bienestar liberal[33]. Estas soluciones tratarían de poner remedio a la distribución final inadecuada dejando intacta en su mayor parte la estructura económico-política subyacente. En este sentido, incrementarían la capacidad de consumo de los grupos marginados económicamente, sin reestructurar, por otro lado, el sistema de producción. En cambio, las soluciones transformadoras han estado asociadas históricamente con el socialismo. Tratarían de contrarrestar la distribución injusta transformando la estructura económico-política subyacente. Al reestructurar las relaciones de producción, estas soluciones no sólo alterarían la distribución final de la capacidad de consumo, sino que también transformarían la división social del trabajo y, como consecuencia, las condiciones de existencia de cada cual[34].

Consideremos, una vez más, el caso de la clase explotada[35]. Las soluciones redistributivas afirmativas contra las injusticias de clase incluyen tradicionalmente transferencias de renta de dos tipos diferentes: los programas de seguridad social que distribuyen algunos de los costes de la reproducción social de aquellos que tienen un empleo estable, los denominados sectores «primarios» de la clase trabajadora; y los programas de asistencia pública que proporcionan ayuda «específicamente dirigida», tras comprobar los recursos económicos de

---

te», *Social Text,* núm. 39, verano 1994.) En suma, dejando de lado las complicaciones, podríamos y deberíamos distinguir las consecuencias (directamente) diferenciadoras del reconocimiento afirmativo gay de las consecuencias (más) desdiferenciadoras (aunque complejas) del reconocimiento transformador *queer.*

33 Por «Estado del bienestar liberal» entiendo el tipo de régimen que se estableció en los Estados Unidos tras el *New Deal.* Gøsta Esping-Andersen ha diferenciado acertadamente el Estado del bienestar democrático del Estado del bienestar corporativista conservador en su libro *The Three Worlds of Welfare Capitalism,* Princeton, 1990.

34 Evidentemente, hoy en día muchos de los rasgos específicos del socialismo de la variedad «realmente existente» se muestran problemáticos. Prácticamente nadie sigue defendiendo una economía estrictamente «planificada» en la que no se deje apenas hueco a los mercados. Tampoco existe un acuerdo sobre la posición y el alcance de la propiedad pública en una sociedad socialista democrática. No obstante, en relación a mi propósito en este texto, no hace falta asignar un contenido preciso a la idea socialista. Basta con invocar la concepción en términos generales que pretende combatir la injusticia distributiva mediante una reestructuración económico-política profunda, en oposición a una redistribución superficial. Deste este punto de vista, por cierto, la socialdemocracia se conforma como un caso híbrido que combina las soluciones afirmativas y transformadoras; así mismo, puede contemplarse como una «posición intermedia» que implica una reestructuración económica de un alcance moderado, mayor a la del Estado del bienestar liberal pero menor a la del socialismo.

35 Recuérdese que la clase, tal y como la he definido más arriba, es una comunidad totalmente enraizada en la estructura económico-política de la sociedad; por consiguiente, las cuestiones relacionadas con ella están al margen de las cuestiones sobre la estructura de valoración cultural; y las soluciones necesarias se refieren a la redistribución y no al reconocimiento.

los destinatarios, al «ejército de reserva» de los desempleados y los subempleados. Lejos de abolir la diferenciación de clase *per se,* estas soluciones afirmativas la sustentan y la conforman. Su efecto general es el de desplazar la atención de la división de clase entre trabajadores y capitalistas a la división entre sectores empleados y desempleados de la clase trabajadora. Los programas de asistencia pública «apuntan» a los pobres, no sólo con ayudas, sino con hostilidad. Está claro que estas soluciones proporcionan ayuda material necesaria. Pero, además, crean diferenciaciones de grupo fuertemente sobresaturadas y antagónicas.

Aquí, la lógica se aplica a la redistribución afirmativa en general. Aunque esta perspectiva aspira a combatir la injusticia económica, deja intactas las estructuras profundas que generan la desventaja de clase. En este sentido, tiene que hacer redistribuciones superficiales una y otra vez. El resultado es que la clase más desaventajada queda marcada como inherentemente deficiente e insaciable, siempre necesitada de más y más. Con el tiempo dicha clase puede incluso llegar a ser considerada privilegiada, destinataria de un tratamiento especial y de una generosidad inmerecida. Un enfoque destinado a combatir injusticias de distribución puede, en este sentido, acabar creando injusticias de reconocimiento.

En cierto modo, esta perspectiva es en sí misma contradictoria. La redistribución afirmativa generalmente presupone una concepción universalista del reconocimiento, el idéntico valor moral de todas las personas. Llamaré a esto su «compromiso oficial con el reconocimiento». Aun así, la práctica de la redistribución afirmativa, tal y como se ha dado a lo largo del tiempo, tiende a poner en marcha una segunda dinámica –estigmatizante– de reconocimiento que contradice el universalismo. Esta segunda dinámica puede entenderse como el «efecto del reconocimiento en la práctica» de la redistribución afirmativa[36]. Esta dinámica entra en conflicto con su compromiso oficial con el reconocimiento[37].

Comparemos, a continuación, esta lógica con las soluciones tranformadoras a las injusticias de clase. Las soluciones transformadoras combinan habitualmente programas universalistas de bienestar social, un sistema tributario fuertemente progresivo, medidas macroeconómicas dirigidas a la creación de pleno empleo, un amplio sector público al margen del mercado, una propiedad pública y/o colectiva significativa, y un proceso democrático de toma de decisiones sobre las prioridades socioeconómicas fundamentales. Tratan de asegurar el acceso al empleo a todo el mundo, al tiempo que tienden a desligar las tasas de consumo básico del empleo. Como consecuencia, tienden a socavar la diferenciación de clase. Las solu-

[36] En algunos contextos tales como los Estados Unidos en la actualidad, el resultado del reconocimiento en la práctica de la redistribución afirmativa puede llegar a sepultar completamente su compromiso oficial con el reconocimiento.
[37] La terminología que estoy empleando está inspirada en la distinción que Pierre Bourdieu establece en *Outline of a Theory of Practice* entre «parentesco oficial» y «parentesco práctico».

ciones transformadoras reducen la desigualdad social sin por ello crear clases estigmatizadas de gente vulnerable, que sea percibida como destinataria de una generosidad especial[38]. Tienden, por consiguiente, a promover la reciprocidad y la solidaridad en las relaciones de reconocimiento. Por tanto, un enfoque destinado a combatir las injusticias en la distribución, además, puede ayudar a combatir (algunas) injusticias de reconocimiento[39].

Esta aproximación es internamente coherente. Al igual que la redistribución afirmativa, la redistribución transformadora por lo general presupone una concepción universalista del reconocimiento, el idéntico valor moral de todas las personas. No obstante, a diferencia de la redistribución afirmativa, su práctica no tiende a socavar esta concepción. Por tanto, estas dos perspectivas dan lugar a lógicas distintas en relación a la diferenciación de grupo. Mientras las soluciones afirmativas pueden producir el efecto perverso de promover la diferenciación de clase, las soluciones transformadoras tienden a desdibujarla. A esto se suma que los dos enfoques dan lugar a dinámicas subliminales de reconocimiento diferentes. La redistribución afirmativa puede estigmatizar a los marginados, sumando el insulto del reconocimiento inadecuado a la ofensa de la privación. La redistribución transformadora, por el contrario, puede promover la solidaridad, contribuyendo a combatir algunas formas de reconocimiento inadecuado.

¿Qué podemos concluir, entonces, a partir de este debate? En esta sección, he abordado únicamente los casos ideales «puros», situados en ambos extremos del espectro conceptual. He comparado los efectos divergentes de las soluciones afirmativas y transformadoras en relación, por un lado, con las injusticias distributivas de clase, económicamente arraigadas y, por otro, con las injusticias de reconocimiento de la sexualidad, culturalmente arraigadas. Hemos visto que las soluciones afirmativas por lo general tienden a promover la diferenciación de grupo, mientras que las soluciones transformadoras tienden a desestabilizarla o desdibujarla. También hemos visto que las soluciones de redistribución afirmativas pueden dar lugar a una reacción de reconocimiento inadecuado, mientras que las soluciones de redistribución transformadoras pueden contribuir a combatir algunas formas de reconocimiento inadecuado.

Todo esto apunta a una forma de reformular el dilema redistribución-reconocimiento. Si pensamos en los grupos que sufren injusticias de ambos tipos, cabría preguntarse: ¿qué combinaciones de so-

---

[38] He esbozado deliberadamente un cuadro que se debate entre el socialismo y una socialdemocracia sólida. La reflexión clásica sobre esta última sigue siendo la de T. H. Marshall «Citizenship and Social Class», en *Class, Citizenship, and Social Development: Essays by T. H. Marshall,* ed. Martin Lispet, Chicago, 1964. En esta obra, Marshall considera que el régimen socialdemócrata universalista de «ciudadanía social» socava la diferenciación de clase, incluso en ausencia de un socialismo a gran escala.

[39] Para ser más preciso: la redistribución transformadora puede contribuir a socavar las formas de reconocimiento inadecuado que resultan de la estructura económico-política. Combatir el reconocimiento inadecuado arraigado en la estructura cultural, por el contrario, precisa de soluciones adicionales e independientes de reconocimiento.

luciones funcionan mejor para minimizar, si no para eliminar por completo, las interferencias mutuas que pueden surgir cuando se aspira a la redistribución y al reconocimiento simultáneamente?

IV. Afinar el dilema: De nuevo sobre el género y la «raza»

Imaginemos un cuadro con cuatro casillas. El eje horizontal contiene los dos tipos de soluciones generales que hemos examinado, es decir, la afirmación y la transformación. El eje vertical contiene los dos aspectos de la justicia que venimos considerando, es decir, la redistribución y el reconocimiento. En este cuadro podemos situar las cuatro orientaciones políticas que acabamos de debatir. En la primera casilla, en la que se entrecruzan la redistribución y la afirmación, se sitúa el proyecto de Estado del bienestar liberal; centrado en reasignar superficialmente las cuotas de distribución entre los grupos existentes, tiende a apoyar la diferenciación de grupo; además, puede generar una reacción de reconocimiento inadecuado. En la segunda casilla, en la que se entrecruza la redistribución y la transformación, se sitúa el proyecto socialista, que aspira a reestructurar las relaciones de producción en profundidad, y tiende a desdibujar la diferenciación de grupo; además, puede contribuir a combatir algunas formas de reconocimiento inadecuado. En la tercera casilla, en la que se entrecruza el reconocimiento y la afirmación, se sitúa el proyecto del multiculturalismo predominante; orientado a la reasignación superficial de respeto entre los grupos existentes, tiende a sustentar la diferenciación de grupo. En la cuarta casilla, en la que se entrecruza el reconocimiento y la transformación, se sitúa el proyecto de deconstrucción, que pretende una reestructuración en profundidad de las relaciones de reconocimiento, y que tiende a desestabilizar las diferenciaciones de grupo.

	Afirmación	**Transformación**
Redistribución	*Estado del bienestar liberal* reparto superficial de los bienes existentes entre los grupos existentes; sostiene la diferenciación de grupo; puede dar lugar a un reconocimiento inadecuado	*socialismo* reestructuración profunda de las relaciones de producción; desdibuja la diferenciación de grupo; puede contribuir a remediar algunas formas de reconocimiento inadecuado
Reconocimiento	*multiculturalismo predominante* reparto superficial de respeto entre las identidades existentes en los grupos existentes	*deconstrución* reestructuración en profundidad de las relaciones de reconocimiento; desdibuja la diferenciación de grupo

Este cuadro recoge el multiculturalismo predominante como la analogía cultural del Estado del bienestar liberal, mientras que la deconstrucción es la analogía cultural del socialismo. Por eso nos per-

mite hacer algunas valoraciones preliminares acerca de la compatibilidad mutua de varias estrategias resolutivas. Podemos calibrar en qué medida algunas de estas parejas de soluciones funcionarían a contrapelo si se persiguiesen simultáneamente. Podemos identificar pares que aparentemente nos sitúan de lleno entre la espada y la pared del dilema redistribución-reconocimiento. También podemos identificar pares que se resisten a la esperanza de poder ajustarlos.

Al menos a primera vista, dos pares de soluciones se muestran particularmente *nada* prometedores. La política de redistribución afirmativa del Estado del bienestar liberal no parece casar con la política del reconocimiento transformador de la deconstrucción; así como la primera tiende a promover la diferenciación de grupo, la segunda tiende más bien a desestabilizarla. De manera similar, la política de redistribución transformadora del socialismo no casa con la política de reconocimiento afirmativo del multiculturalismo predominante; si la primera tiende a socavar la diferenciación de grupo, la segunda tiende más bien a promoverla.

A la inversa, dos pares de soluciones se muestran comparativamente esperanzadores. La política de redistribución afirmativa del Estado del bienestar liberal se muestra compatible con la política de reconocimiento afirmativo del multiculturalismo predominante; ambas tienden a promover la diferenciación de grupo. De manera similar, la política de redistribución transformadora del socialismo se muestra compatible con la política de reconocimiento transformador de la deconstrucción; ambas tienden a socavar las diferenciaciones de los grupos existentes.

Con el fin de verificar estas hipótesis, volvamos sobre el género y la «raza». Recordemos que se trata de diferenciaciones bivalentes, ejes sobre los que actúa tanto la injusticia económica como la cultural. Por tanto, la gente subordinada por su género y/o su «raza» precisa tanto de redistribución como de reconocimiento. Se trata de los sujetos paradigmáticos del dilema redistribución-reconocimiento. ¿Qué sucede entonces en estos casos, cuando varios pares de soluciones contra la injusticia se llevan a cabo simultáneamente? ¿Existen pares de soluciones que permiten a las feministas y a las personas antirracistas afinar, si no prescindir totalmente del dilema distribución-reconocimiento?

Consideremos primero el caso del género[40]. Recordemos que abordar la injusticia de género exige cambiar tanto la economía política

[40] Recordemos que el género, en tanto diferenciación económico-política, estructura la división del trabajo de manera que da lugar a formas de explotación, marginación y privación específicas según el género. Recordemos, además, que como diferenciación de valoración cultural, el género también estructura las relaciones de reconocimiento de forma que da lugar al androcentrismo y al sexismo cultural. Recordemos también que en el caso del género, al igual que en el de todas las diferenciaciones de grupos bivalentes, las injusticias económicas y culturales no están separadas unas de otras con total nitidez; se entrecruzan, por el contrario, para reforzarse dialécticamente, del mismo modo en que las normas culturales sexistas y androcéntricas se institucionalizan en la economía, al tiempo que las desventajas económicas impiden la participación igualitaria en la creación de la cultura, tanto en la vida cotidiana como en las esferas públicas.

como la cultura, para deshacer el círculo vicioso de la subordinación económica y cultural. Como hemos visto, los cambios en cuestión pueden tomar cualquiera de las dos formas: afirmación o transformación[41]. Consideremos, primero, el caso a simple vista esperanzador en el que la redistribución afirmativa se combina con el reconocimiento afirmativo. Tal y como sugiere el nombre, la redistribución afirmativa que socava la injusticia de género en la economía incluye la acción afirmativa, el esfuerzo de asegurar a las mujeres una proporción justa de los trabajos existentes y de las oportunidades educativas, sin modificar al mismo tiempo la naturaleza y el número de dichos trabajos y oportunidades. El reconocimiento afirmativo que combate la injusticia de género en la cultura incluye al feminismo cultural, el esfuerzo por asegurar a las mujeres respeto mediante la revalorización de la feminidad, dejándose sin modificar el código binario de género que dota de sentido a esta última. Así, el escenario en cuestión combina la política socioeconómica del feminismo liberal con la política cultural del feminismo cultural. ¿Puede esta combinación afinar realmente el dilema redistribución-reconocimiento?

A pesar de lo esperanzador que parecía en un principio, este escenario resulta problemático. La redistribución afirmativa no logra ocuparse del nivel profundo en el que la economía política se conforma según el género. Destinada en primer lugar a combatir la discriminación en las actitudes, no ataca la división de género del trabajo pagado y no pagado, ni la división de género entre las ocupaciones masculinas y femeninas en el seno del trabajo pagado. Al dejar intacta las estructuras profundas que generan las desventajas de género, debe efectuar reasignaciones superficiales una y otra vez. El resultado no sólo refuerza la diferenciación de género, sino que además señala a las mujeres como deficientes e insaciables, siempre con la necesidad de más y más. Con el tiempo, las mujeres pueden incluso llegar a parecer privilegiadas, destinatarias de un tratamiento especial y una generosidad inmerecida. Por tanto, un enfoque que pretendía combatir las injusticias en la distribución puede acabar alimentando injusticias reactivas de reconocimiento.

---

[41] Dejaré de lado los casos que a primera vista resultan poco prometedores. Permítaseme simplemente señalar que una política de reconocimiento feminista-cultural que pretenda revalorizar la feminidad resulta difícil de combinar con una política feminista-socialista redistributiva que pretenda eliminar el género de la economía política. La incompatibilidad termina cuando tratamos el reconocimiento de la «diferencia de las mujeres» como un objetivo feminista a largo plazo. Desde luego, algunas feministas conciben la lucha por dicho reconocimiento no como un fin en sí mismo, sino como un paso en el proceso que conducirá finalmente a la eliminación del género. Quizás en este caso no se produzca un contradicción formal con el socialismo. Al mismo tiempo, sin embargo, se mantiene una contradicción en la práctica, o al menos una dificultad práctica: ¿puede el énfasis en la diferencia de las mujeres aquí y ahora terminar disolviendo realmente la diferencia de género en el futuro? El argumento opuesto es válido para el caso del Estado del bienestar feminista-liberal más el feminismo deconstructivo. Habitualmente se considera la acción afirmativa en favor de las mujeres como una solución de transición que, a largo plazo, pretende alcanzar «una sociedad insensible al género». Tampoco en este caso se produce una contradicción formal con la deconstrucción. Sin embargo, persiste una contradicción en la práctica o, al menos, una dificultad práctica: ¿puede la acción afirmativa feminista-liberal aquí y ahora, conducirnos realmente a la futura deconstrucción del género?

Este problema se exacerba cuando añadimos la estrategia de reconocimiento afirmativo del feminismo cultural. Dicha perspectiva llama insistentemente la atención sobre la supuesta especificidad o la diferencia cultural de las mujeres, cuando no la crea con su actuación. En algunos contextos, dicha perspectiva puede suponer un avance para descentrar las normas androcéntricas. No obstante, en este contexto es más probable que tenga el efecto de añadir leña al fuego del resentimiento que ha despertado la acción afirmativa. Vista desde este ángulo, la política cultural que consiste en subrayar la diferencia de las mujeres se muestra como una ofensa para el compromiso oficial del Estado del bienestar liberal con el idéntico valor moral de todas las personas.

La otra ruta esperanzadora a primera vista es la que combina la redistribución transformadora con el reconocimiento transformador. La redistribución transformadora que combate la injusticia de género en la economía consiste en una forma de feminismo socialista o de socialdemocracia feminista. El reconocimiento transformador para combatir la injusticia de género en la cultura consiste en una deconstrucción feminista destinada a desmantelar el androcentrismo mediante una desestabilización de las dicotomías de género. Por tanto, el escenario en cuestión combina la política socieconómica de un feminismo socialista con la política cultural del feminismo deconstructivo. ¿Puede esta combinación afinar el dilema redistribución-reconocimiento?

Este escenario resulta mucho menos problemático. El objetivo a largo plazo del feminismo deconstructivo es generar una cultura en la que las dicotomías jerárquicas de género sean reemplazadas por redes de diferencias múltiples y en intersección, que sean cambiantes y no estén solidificadas. Este objetivo es coherente con la redistribución transformadora del feminismo socialista. La deconstrucción se opone al tipo de sedimentación o congelación de la diferencia de género que se da en una economía política injustamente generizada. Su imagen utópica de una cultura en la que siempre se generen libremente nuevas construcciones de identidad y diferencia y, tras ello, se deconstruyan de modo inmediato, únicamente es posible, a fin de cuentas, a partir de una sociedad igualitaria a grandes rasgos.

Por otro lado, en tanto estrategia de transición, esta combinación evita avivar las llamas del resentimiento[42]. Su desventaja se debe, por el contrario, a que tanto la política cultural feminista-deconstructiva como la política económica feminista-socialista se alejan bastante de los intereses inmediatos y de las identidades de la ma-

---

[42] Aquí estoy asumiendo que las complejidades internas de las soluciones de reconocimiento transformador, tal y como fueron abordadas en la nota 31, no dan lugar a efectos perversos. No obstante, si el efecto en la práctica del reconocimiento de la política del feminismo cultural deconstructivo se sustenta en gran medida en la diferenciación de género, a pesar del compromiso oficial de esta última con la des-diferenciación de género, podrían surgir realmente consecuencias perversas. En cuyo caso, podrían producirse interferencias entre la redistribución feminista-socialista y el reconocimiento feminista-deconstrutivo. Pero éstas probablemente serían menos debilitadoras que las asociadas con los otros escenarios que he examinado aquí.

yoría de las mujeres, tal y como son culturalmente construidas hoy en día.

Se producen resultados similares en relación a la «raza», donde los cambios pueden tomar, asimismo, una de las dos formas: afirmación o transformación[43]. En el primer caso esperanzador a primera vista, la acción afirmativa aparece emparejada con el reconocimiento afirmativo. La redistribución afirmativa que combate la injusticia racial en la economía incluye la acción afirmativa, el esfuerzo de asegurar a la gente de color un reparto justo de los trabajos existentes y de las oportunidades educativas, mientras se mantiene intacta la naturaleza y el número de dichos trabajos y oportunidades. El reconocimiento afirmativo que combate la injusticia racial en la cultura incluye el nacionalismo cultural, el esfuerzo por asegurar el respeto a la gente de color mediante la revalorización de la «negritud», al tiempo que se mantiene intacto el código binario negro-blanco que dota de sentido a esta última. Por tanto, el escenario en cuestión combina la política socioeconómica del liberalismo antirracista con la política cultural del nacionalismo negro o del poder negro. ¿Puede esta combinación afinar realmente el dilema redistribución-reconocimiento?

Una vez más, dicho escenario resulta problemático. Al igual que en el caso del género, aquí la redistribución afirmativa no logra dar cuenta del nivel profundo en el que se racializa la economía política. No ataca ni la división racializada del trabajo explotable y del trabajo sobrante, ni la división racializada de las ocupaciones de alta y baja categoría en el seno del trabajo pagado. Deja intactas las estructuras profundas que generan la desigualdad racial y está abocada a realizar reasignaciones superficiales una y otra vez. El resultado no sólo refuerza la diferenciación racial. Además, estigmatiza a la gente de color en tanto deficiente e insaciable, siempre con necesidad de más y más. Por consiguiente, también puede ser rechazada en la medida en que es destinataria de una consideración especial. El problema se exacerba cuando se suma la estrategia de reconocimiento afirmativo del nacionalismo cultural. En algunos contextos, dicho enfoque puede contribuir al descentramiento de las normas eurocéntricas, pero en el presente contexto, la política cultural que afirma la diferencia negra surge al mismo tiempo como una ofensa al Estado del bienestar liberal. Alimentar el resentimiento que desencadena la acción afirmativa, puede contribuir a expresar un reconocimiento inadecuado intensamente reactivo.

En la ruta alternativa, la redistribución transformadora se combina con el reconocimiento transformador. La redistribución transformadora que combate la injusticia racial en la economía consiste en una forma de socialismo democrático antirracista o de socialdemocracia antirracista. El reconocimiento transformador que combate la injusticia racial en la cultura consiste en una deconstrucción antirracista que aspira a desmantelar el eurocentrismo

---

[43] Lo que dijimos sobre el género en las notas 39 y 40 puede extrapolarse aquí a la «raza».

desestabilizando las dicotomías raciales. Por tanto, el escenario en cuestión combina la política socioeconómica del antirracismo socialista con la política cultural del antirracismo deconstructivo o de la teoría crítica de la «raza». Al igual que sucedía con el enfoque análogo del género, este escenario es bastante menos problemático. El objetivo a largo plazo del antirracismo deconstrutivo es alcanzar una cultura en la que las dicotomías jerárquicas raciales sean reemplazadas por redes no solidificadas y cambiantes de diferencias múltiples y entrecruzadas. Una vez más, este objetivo se muestra coherente con la redistribución socialista transformadora. Incluso como estrategia de transición, esta combinación evita avivar las llamas del resentimiento[44]. Una vez más, su principal inconveniente consiste en que ambas, la política cultural antirracista-deconstructiva y la política económica antirracista-socialista, se alejan bastante de los intereses inmediatos y de las identidades de la mayoría de la gente de color, tal y como están construidas culturalmente en la actualidad[45].

Entonces, ¿a qué conclusión podemos llegar tras este debate? Tanto en el caso del género como en el de la «raza», el escenario que se ajusta mejor al dilema redistribución-reconocimiento es el del socialismo en la economía más la deconstrucción en la cultura[46]. Pero para que este escenario sea psicológica y políticamente factible hace falta que la gente se aleje del vínculo que establece con las construcciones culturales de sus intereses e identidades en la actualidad[47].

V. Conclusión

El dilema redistribución-reconocimiento es real. No existe ninguna iniciativa teórica en virtud de la cual pueda disolverse o resolverse. Lo mejor que podemos hacer es intentar atenuar el dilema buscando perspectivas que minimicen los conflictos entre redistribución y reconocimiento en los casos en los que ambos han de lograrse simultáneamente.

---

[44] Véase la nota 31 acerca de los hipotéticos efectos perversos de las soluciones de reconocimiento transformador.

[45] Ted Koditschek (en un intercambio personal) me ha sugerido que este escenario puede contar con otro serio inconveniente: «La opción deconstructiva puede resultar menos asequible para la gente afroamericana en el contexto actual. En una situación en la que la exclusión estructural de [mucha] gente negra de la plena ciudadanía económica ha situado progresivamente a la "raza" en un primer plano en tanto que categoría cultural mediante la cual se es atacado, la gente que se autoafirma no puede dejar de apreciarla y expresarla de forma agresiva como un motivo de orgullo». Koditschek sugiere, por el contrario, que los judíos «contamos con una libertad de acción mayor para negociar un equilibrio más saludable entre la afirmación étnica, la autocrítica y el universalismo cosmopolita, no porque deconstruyamos mejor (o tengamos una inclinación inherente hacia el socialismo), sino porque tenemos más espacio para realizar estos movimientos».

[46] Que esta conclusión sea válida para la nacionalidad y la etnicidad queda en suspenso. En realidad, las comunidades bivalentes de pueblos indígenas no pretenden ponerse al margen del juego en tanto grupo.

[47] Aquí ha residido siempre el problema del socialismo. A pesar de mostrarse cognitivamente convincente, se muestra alejado de la experiencia. Al sumarle la deconstrucción, el problema parece acenturarse. Puede ocurrir que se convierta en excesivamente negativo y reactivo, es decir, excesivamente *deconstructivo* como para inspirar luchas en nombre de las comunidades subordinadas que están sujetas a sus identidades actuales.

He argumentado aquí que la economía socialista junto con la política cultural deconstructiva funcionan mejor a la hora de afinar el dilema en el caso de las comunidades bivalentes de género y «raza», al menos cuando se las trata separadamente. El paso siguiente sería mostrar que esta combinación también funciona en relación con nuestras formas socioculturales fundamentales. Después de todo, el género y la «raza» no están nítidamente separados con respecto a la sexualidad y la clase. Por el contrario, todos estos ejes de injusticia se entrecruzan unos con otros de manera que afectan a los intereses y las identidades de cada cual. Nadie es únicamente miembro de un tipo de comunidad. Puede darse el caso de que la gente que está subordinada en relación a un eje de división social, domine en otro[48].

La tarea, por tanto, consiste en concebir las formas de afinar el dilema redistribución-reconocimiento cuando situamos este problema en un campo más amplio de luchas múltiples y entrelazadas contra injusticias múltiples y entrelazadas. Aunque no puedo desarrollar ahora toda la trama argumental, adelantaré tres razones que demuestran que la combinación entre socialismo y deconstrucción es superior respecto a otras alternativas.

En primer lugar, los argumentos que he desarrollado aquí en relación al género y la «raza» son válidos para todas las comunidades bivalentes. Esto quiere decir que en la medida en que las comunidades que se dan en el mundo real se movilicen bajo las banderas de la sexualidad y la clase se volverán más bivalentes que las formaciones ideales que he expuesto anteriormente; así mismo, preferirán el socialismo más la deconstrucción. Y dicho enfoque doblemente transformador se convertirá en la orientación electiva para un amplio espectro de grupos oprimidos.

En segundo lugar, el dilema redistribución-reconocimiento no sólo surge de manera endógena en el seno de una única comunidad bivalente. También surge de modo exógeno a través de comunidades entrecruzadas. Por tanto, cualquiera que sea gay y pertenezca al mismo tiempo a la clase trabajadora se enfrentará a una versión del dilema, independientemente de si consideramos la sexualidad y la clase como bivalentes. Y cualquiera que sea mujer y al mismo tiem-

---

[48] Se ha dedicado un importante volumen de trabajo recientemente a la «intersección» de diversos ejes de subordinación que, por razones heurísticas, he considerado por separado en este artículo. Muchos de estos trabajos se refieren a la dimensión de reconocimiento; pretenden demostrar que las diversas identificaciones colectivas y categorías identitarias se han constituido o construido mediante una relación recíproca entre ellas. Por ejemplo, Joan Scott ha señalado (en *Gender and the Politics of History*) que las identidades de la clase trabajadora francesa se han conformado discursivamente mediante simbolizaciones codificadas de género; David R. Roediger ha apuntado (en *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class,* Verso, Londres, 1991) que las identidades de la clase trabajadora estadounidense han sido codificadas de acuerdo con la raza. Yo misma he señalado, junto con Linda Gordon, que las ideologías de género, «raza» y clase se han entrecruzado para componer las concepciones estadounidenses de la «dependencia del bienestar» y de la «subclase». (Véase Fraser y Gordon, «A Genealogy of "Dependency": Tracing a Keyword of the U. A. Welfare State», *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* vol. 19, núm. 2, invierno de 1994.)

po negra se encontrará este dilema de una forma acentuada y multiestratificada. Por tanto, en términos generales, tan pronto como reconocemos que los ejes de la injusticia se hallan entrecruzados, debemos aceptar las formas en las que se entrecruza el dilema redistribución-reconocimiento. Dichas formas se resisten más incluso, si cabe, a ser resueltas combinando soluciones afirmativas, que las formas que he considerado más arriba. Y esto es así porque las soluciones afirmativas trabajan por adición y sus objetivos a menudo se contradicen unos con otros. Por tanto, la intersección de la clase, la «raza», el género y la sexualidad hace más intensa la necesidad de soluciones transformadoras, haciendo aún más atractiva la combinación del socialismo y la deconstrucción.

En tercer lugar, esta combinación es la que promueve mejor la tarea de construir coaliciones. Dicha tarea se impone especialmente en nuestros días si tenemos en cuenta la proliferación de antagonismos sociales, las fracturas de los movimientos sociales y el creciente atractivo de la derecha en los Estados Unidos. En este contexto, el proyecto de transformar las estructuras profundas tanto de la economía política como de la cultura se muestra como la única orientación programática aglutinadora capaz de hacer justicia a *todas* las luchas actuales que combaten contra la injusticia. Por sí sola no implica un juego de suma-cero.

Si esto es correcto, entonces, podemos comenzar a ver lo despistado que anda el actual panorama político estadounidense. En este momento, nos encontramos encallados en los círculos viciosos de la autoafirmación cultural mutua y la subordinación económica. Nuestros más logrados esfuerzos para combatir estas injusticias mediante la combinación del Estado del bienestar liberal más el multiculturalismo predominante están dando lugar a efectos perversos. Sólo si dirigimos nuestra atención a concepciones alternativas de redistribución y reconocimiento podremos satisfacer las exigencias de justicia de todos.